



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Virtus domitor fortunae

Author: Anna Maria Kucz

Citation style: Kucz Anna Maria. (2005). Virtus domitor fortunae. "Scripta Classica" (Vol. 2 (2005), s. 96-105).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Anna Maria Kucz

University of Silesia, Katowice

Virtus domitor Fortunae

L'influenza al percorso della vita umana era attribuita ai molti fattori, anzi tutto all'azione divina, ma anche all'amore ed al fato. Alla Fortuna ugualmente – come personificazione della variabilità casuale stessa – è stato attribuito un posto particolare. Era per l'uomo, in un certo modo, una forza esterna, ma a volte uno credeva che aveva anche influenza sui cambiamenti nell'interno umano¹. Gli Antichi erano convinti che la Tyche-Fortuna teneva il potere in tutte le sfere della vita. Anche gli Dei dipendevano dalla Fortuna, paradossalmente essa non faceva mai parte dei dodici abitanti più stimati di Olimpo. Questa controversia è stata schernita tra l'altro da Sant'Agostino:

Saltem certe, ut dixi, ipsa Fortuna, quae, sicut putant qui ei plurimum tribuunt, in omni re dominatur, et res cunctas ex libidine magis quam ex vero celebrat obscuratque; si tantum et in deos valuit, ut temerario iudicio suo quos vellet celebraret, obscuraretque quos vellet, praecipuum locum haberet in selectis, quae in ipsos quoque deos tam praecipuae est potestatis.

An ut illic esse non posset, nihil aliud etiam ipsa Fortuna, nisi adversam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adversata est, quae alios nobiles faciens nobilitata non est².

Esso aveva dedicato al problema del “destino” un posto eccezionalmente importante. Per questo occorre citare un frammento di *Retractationes*:

¹ In questo modo è stata presentata la Fortuna nell'opera di Sep-Szarzyński. Comp.: J. Błosiński: *Mikołaj Sep-Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1967, p. 97.

² Augustinus Hipponensis: *Ad Marcellinum de civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, VII, 4, PL, vol. 41, col. 196.

Sed in eisdem tribus libris meis, non mihi placet toties me appellasse Fortunam (Lib. I, c. I, n. I et 7); quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum, vel in corporis nostri, vel in externis bonis aut malis. Unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet, Forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito: quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam. Hoc etiam ibi non tacui, dicens: Etenim fortasse, quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cujus ratio et causa secreta est. Dixi quidem hoc, verumtamen poenitet me sic illic nominasse fortunam, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet, Hoc Deus voluit, dicere, Hoc voluit fortuna¹.

La Fortuna ed il fato, e praticamente i fati, sono presenti anche in *Consolatio Philosophiae* di Boezio. Sono responsabili di tutto ciò che è successo al condannato sfortunato. Nel primo Canto è presentata l'immagine della vita del uomo, convinto che la felicità dipende dai capricci della Fortuna. Siccome la Fortuna è perfida e la sorte variabile, ogni momento della vita non può essere considerato sicuro:

Gloria felicitis olim viridisque iuventae,
solantur maesti nunc mea fata senis⁴.

Dum levibus malefida bonis fortuna faveret,
Paene caput tristis meraserat hora meum⁵.

Nel secondo libro nella *Consolatio* la Filosofia invoglia Boezio ad accettare la sorte, di prendere con equilibrio ciò che offre la Fortuna; ciò che le aveva conferito di propria volontà la sua sorte:

Fortunae te regendum dedisti: dominae moribus oportet obtemperes. Tu vero volentis rotae impetum retinere conaris? At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit⁶.

L'innalzamento e poi una caduta improvvisa sono esempi del potere assoluto della Fortuna, che gira una grande ruota, sulla quale si arrampicano gli esseri umani, caduti da un solo gesto, incoscienti della fragilità della loro riuscita:

Haec cum superba verterit vices dextra
axaestuantis more fertur Euripi,
dudum tremendos saeva proterit reges
humilemque victi sublevat fallax vultum.

¹ Augustinus Hipponensis: *Retractationes*, I 2, PL 32.

⁴ S. Boetius: *Consolatio Philosophiae*, I m 1, 7–8 [da qui: B., CP].

⁵ Ibid., 17–18.

⁶ Ibid., II, pr. 1.

Non illa miseros audit aut curat fletus
 ultroque gemitus, dura quos fecit, ridet.
 Sic illa ludit, sic suas probat vires
 magnumque tristis monstrat ostentum, si quis
 visatur una stratus ac felix hora⁷.

Con le labbra della Filosofia, la Fortuna spiega e giustifica il suo comportamento: non è così crudele né adultera, uno non deve lamentarsene, anzitutto quando ha provato i suoi beni numerosi. Le appartengono gli averi, onori e le cose del genere. Lei ha il diritto di disporne secondo la sua voglia:

Quid igitur ingemescis? Nulla tibi a nobis est allata violentia. Opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris, dominam famulae cognoscunt, mecum veniunt, me abeunte discedunt. Audacter adfirmem, si tua forent, quae amissa conquereris, nullo modo perdidisses⁸.

Boezio si riferisce a un topos della poesia antica più frequente, che è l'immagine della Fortuna sulla ruota: gira la ruota della fortuna significa che una volta siamo al cima dei successi e fra un momento al fondo delle infelicità. Soprattutto Orazio sottolineava il suo modo perfido di comportarsi: fa alzare alcuni per poi farli cadere dall'apice del successo:

Praesens vel imo tollere de gradu
 Mortale corpus, vel superbos
 Vertere funeribus triumphos⁹.

La sua forza consiste in un divertimento senza fine, girando la ruota con uno slancio continuo. Le fa piacere il cambiamento di ciò che è supremo al più basso e di ciò che è il più basso al supremo. Le regole del gioco sono semplici: una volta su, una volta giù. Tali sono i suoi costumi, da non dimenticare:

Haec nostra vis est, hunc continuum ludum ludimus: rotam volubili orbe versamus, infima summis, summa infimis mutare gaudemus. Ascende, si placeat, sed ea lege, ne uti [cum] ludicri mei ratio poscet, descendere iniuriam putes. An tu mores ignorabas meos?¹⁰

La Fortuna per Boezio sarà presente nell'immaginazione dei futuri artisti. In particolare nel medioevo le allusioni alla Fortuna ed alla sua ruota sono eccezionalmente belle e serie. La Fortuna ha trovato il suo posto nella concezione medievale ed è stata adottata dal sistema cristiano delle idee. Il medioevo maturo ha divulgato

⁷ Ibid., II m. 1.

⁸ Ibid., II, pr. 2.

⁹ Horatius: *Carmina*, I 35, 2–4.

¹⁰ B., *CP*, II pr. 2.

to la sua immagine artistica. La presentazione la più antica della “ruota della Fortuna” sembra di apparire circa nel 1100 in un codice contenente l’opera di Boezio¹¹.

Nel primo canto della *Consolatio Philosophiae* conviene di fare caso ad una certa controversia. Essa consiste nel modo di immaginazione del Fato e della Fortuna. Secondo gli antichi esistevano due forze principali che formavano la vita dell’uomo: “Fortuna omnipotens et ineluctabile Fatum”¹². I due dei sono qua in un accordo. Servio, il commentatore di questo frammento, dice que: “Stoici nasci et mori fatis dant, media omnia fortunae”¹³. Servio attribuiva agli stoici la soluzione di compromesso che consisteva in una distinzione evidente delle competenze degli dei. Comunque questa distinzione delle competenze non era percettibile per tutti gli antichi, gli stoici inclusi. Alcuni sottolineavano il ruolo del destino il quale una volta programmato non può essere cambiato. Per questo diventa comprensibile la fede di alcuni nella possibilità di prevedere il futuro, dunque anche la fede degli antichi negli indovini e nelle profezie. Cicero, opponendosi a questa scienza stoica, presenta una definizione classica della nozione di fortuna:

Potestne igitur earum rerum, quae nihil habent rationis, quare futurae sint, esse ulla praesensio? quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel aliter cadere atque evenire potuerit? quo modo ergo id, quod temere fit caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest?

Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperator, tempestates gubernator; et tamen ii ipsi saepe falluntur, qui nihil sine certa ratione opinantur;

ut agricola, cum florem oleae videt, bacam quoque se visurum putat, non sine ratione ille quidem; sed non numquam tamen fallitur¹⁴.

Nei primi secoli del cristianesimo, la nozione della fortuna è stata decisamente scartata, invece aveva luogo una certa cristianizzazione del fato. Sant’Agostino, continuando la polemica con le opinioni di Cicero, si richiama all’etimologia della parola fato:

Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intelligamus, id est a loquendo [(a) [0150]. A fando fere omnes scriptores veteres derivant, sed variis modis. «Quod constituunt Parcae fando,» inquit Varro, de Lingua Latina, lib. 6, § 52]¹⁵.

¹¹ T. Michałowska: *Średniowiecze*. Warszawa 1995, p. 261.

¹² Vergilius: *Aeneis*, VIII 334.

¹³ Servio: *Aen.*, VIII 334.

¹⁴ Cicero: *De divinatione*. II 15–16.

¹⁵ Augustinus Hipponensis: *Ad Marcellinum de civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, V, 9, PL, vol. 41, col. 150.

È l'uomo che decide del tutto, grazie alla sua libera volontà, che gli è stato donato e grazie alla ragione che lo distingue dell'animale. Prima Boezio cade in errore attribuendo male una grande importanza al fato ed alla fortuna come dei onnipotenti delle buone e delle cattive sorti. Comunque dopo, grazie alla Filosofia, rinuncia alla fede nel potere onnipotente del destino, accordando alla visione della sorte un carattere più ottimistico. Il discorso con la Filosofia nella *Consolazione della Filosofia* di Boezio riguarda molti problemi importanti, ma anzitutto tratta il tema della felicità, ripetiamo, della vera felicità. L'autore arriva ad una convinzione che in realtà solo dall'uomo dipende se sarà felice oppure no. Invece il mediatore tra il Dio e l'uomo non è il fato né la fortuna, né le stelle, ma la preghiera. Essa è in diretto *commercium* tra il Dio e l'uomo¹⁶. L'uomo è in grado di avere l'influenza sulla sua vita, anche ammettendo che la provvidenza esiste. Boezio come primo presenta la definizione di una volontà libera dell'uomo e della provvidenza divina.

In che consiste la partecipazione dell'individuo alla creazione del suo destino? Già gli antichi sono arrivati alla convinzione che la forza da opporre alla Tyche-Fortuna, è la virtù. Aristotele ha constatato, che proprio la virtù era un bene da non trattare come il dono del destino¹⁷.

La virtù è una certa potestà dell'anima, una forza interna. Viene opposta al destino come una forza che agisce dall'esterno. In questo modo molti pensatori antichi comprendevano la relazione tra la virtù ed il destino. L'uomo è condannato a lottare sempre con il mondo esterno. La lotta dell'uomo come unità con il mondo esterno è la lotta della Virtù con la Fortuna. Una tale immaginazione, che è presente anzitutto negli stoici è stata divulgata nella cultura moderna europea tramite le lettere di Seneca, ed anche grazie a *Consolatio Philosophiae* di Boezio. La Filosofia spiega al condannato che si lamenta dell'ingiustizia della sorte, richiede proprio di opporsi sempre alla Fortuna, quando con benevolenza concede all'uomo i suoi doni, ma anche quando glieli ritira.

La lotta della virtù alla fortuna appare anche nel medioevo. Si aveva l'influenza in una grande misura dell'autorità che aveva allora l'autore di *Consolatio Philosophiae*. Nel XII secolo, chiamato "il secolo di Boezio", si riferiva spesso alla scienza dell' "ultimo Romano e primo scolastico" non solo nell'ambito della logica, della teoria della musica oppure della teologia, ma anche dell'etica. Alla fine del XII secolo Henricus Pauper crea una composizione intitolata *Elegia de diversitate Fortunae et philosophiae consolatione*¹⁸. Secondo Karl Vossler, il poema era molto conosciuto in Italia nel tredicesimo secolo e sicuramente aveva influenzato il modo in cui Dante ha presentato la Fortuna nel settimo canto dell'*Inferno* (VII, 73 e seguenti)¹⁹.

¹⁶ B., CP, V pr. 3.

¹⁷ Arystoteles: *Etyka Wielka*, II 1207a.

¹⁸ PL 204 [1855] kol. 843–868.

¹⁹ Comp.: K. Vossler: *Mediaeval Culture. An Introduction to Dante and His Times*. Trad. da W.C. Lawton. Vol. 2. New York 1958, p. 23.

Nella letteratura del rinascimento spesso appaiono le parole “Virtus domitor Fortunae”. Anche questa formula è legata alla scienza degli stoici sulla virtù. Nella letteratura della antica Polonia è forse la definizione più frequente della relazione tra la virtù ed il destino. La troviamo per esempio da Rej in *Żywot człowieka poczciwego*²⁰. La lettura delle lettere di Cicero, Seneca e Boezio sicuramente aveva contribuito a consolidare nella coscienza dei creatori della letteratura della antica Polonia la formula “Virtus domitor Fortunae”²¹.

Nel secondo libro *Consolatio Philosophiae* la Filosofia pronuncia l’apologia della Fortuna. Secondo S. Levis Boezio, essendo in accordo con lo stoicismo, ma anche in piena armonia con il *Libro di Giobbe* nonché con alcune dichiarazioni del Cristo²², pronuncia anche una apologia ardente contro l’opinione, comune ai barbari pagani che agli incivili cristiani, la quale “consola la gente crudele”, spiegando le modifiche nella prosperità umana come premi e punizioni divine oppure almeno volendo che sia così²³.

La Signora demonica degli affari umani non sembra essere così onnipotente. La virtù è legata ad essa e la saggezza ha più grande importanza. Soltanto lei è capace di aiutare l’uomo a raggiungere la felicità. All’inizio del discorso sulla beatitudine appare un paradosso apparente:

Nam in omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortunii fuisse felicem²⁴.

Viene subito alla mente “nessun maggior dolore” di Dante²⁵. Leggiamo poi:

Adeo nihil est miserum, nisi cum putes, contraque beata sors omnis est aequanimitate tolerantis²⁶.

Il seguito si fanno ricordare le parole di Amleto:

Le cose non sono buone o cattive in se stesse. Sono come ci sembrano essere²⁷.

²⁰ M. Rej: *Żwierzciadło*. Wyd. J. Czubek, J. Łoś. Wstęp I. Chrzanowski. T. I. Kraków 1914, p. 82.

²¹ J. Sokołowski: *Bogini pojęcie demon. Fortuna w dziełach autorów staropolskich*. Wrocław 1996, p. 32.

²² Łk 13, 4; J 9, 13.

²³ C.S. Levis: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Warszawa 1986, p. 63.

²⁴ B., CP, II pr. 4.

²⁵ Dante: *Inferno* V, 121.

²⁶ B., CP, II pr. 4.

²⁷ W. Szekspir: *Hamlet*. II sc. 2. Przeł. S. Barańczak. Poznań 1990, p. 73.

La dolcezza della felicità umana è piena di amarezza:

Quam multis amaritudinibus humanae felicitatis dulcedo respersa est!²⁸

In pratica nessuno non accetta facilmente la realtà del suo destino, perché in ogni uomo c'è qualcosa di cui non aveva esperienza, no lo conosce e quando lo prova, lo teme:

Idcirco nemo facile cum fortunae suae conditione concordat; inest enim singulis, quod inexpertus ignoret, expertus exhorreat²⁹.

Il seguito del discorso riguarda la felicità che può essere costruttiva e distruttiva a secondo della sua origine. Quest'ultima (*destruens*) è meschina, fondata sulle cose passeggiere, che per gli equilibrati non dura sempre e sembra non fare un grande piacere ai timorosi:

Liquet igitur, quam sit mortalium rerum misera beatitudo, quae nec apud aequanimos perpetua perdurat nec anxios tota delectat³⁰.

L'essenza ed il sostegno della più alta felicità che chiama *construens*, è il fatto che portiamo questa felicità in noi:

Quid igitur, o mortales, extra petitis intra vos positam felicitatem?³¹

Avendo il potere su noi stessi, possediamo ciò che noi non vogliamo perdere e la sorte non è in grado di riprendercelo:

Estne aliquid tibi te ipso pretiosius? Nihil, inquires; igitur si tui compos fueris, possidebis, quod nec tu amittere umquam velis nec fortuna posit auferre³².

Il condannato è l'uomo convinto dell'immortalità dell'anima umana. È chiaro che la beatitudine, il dono della sorte finisce con la morte del corpo: "clarum sit fortuitam felicitatem corporis morte finiri"³³. Questa beatitudine non è neanche capace di riprendere una felicità vera. Non perdiamo i beni esterni perché in realtà non li possediamo. La bellezza dei campi oppure dei gioielli è un vero bene, ma appartiene a essi, non a noi:

²⁸ B., CP, II, pr. 4.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid.

Quid externa bona pro tuis amplexaris? Numquam tua faciet esse fortuna,
quae a te natura rerum fecit aliena³⁴.

Anche la bellezza dei vestiti è la caratteristica è la proprietà della stoffa oppure appartiene alle capacità del sarto, niente la farà la nostra:

Iam vero pulchrum variis fulgere vestibus putas. Quarum si grata intuitu
species est, aut materiae naturam aut ingenium mirabor artificis³⁵.

L'origine della felicità distruttiva è anche la possessione del potere e degli onori³⁶. Veniamo anche a sapere che nessuna cosa non illude quelli che possiedono una perfezione naturale, ma non si sono ancora perfezionati nella virtù che è il desiderio della celebrità:

Atqui hoc unum est, quod praestantes quidem natura mentes, sed nondum ad extremam manum virtutum perfectione perductas allicere possit, gloriae scilicet cupido et optimorum in rem publicam fama meritorum³⁷.

Siccome il globo deve essere considerato come il punto matematico, tutta la celebrità umana è locale³⁸. Dunque i costumi e le organizzazioni nazionali delle diverse nazioni non sono compatibili. Questa che è la celebrità in una nazione, nell'altra può essere l'infamia. Ciò che per alcuni è degno di lode per altri è degno della massima pena:

Quid quod diversarum gentium mores inter se atque instituta discordant,
ut, quod apud alios laude, apud alios supplicio dignum iudicetur?³⁹

Il passus è stato terminato con la domanda:

Sin vero bene sibi mens conscia terreno carcere resoluta caelum libera
petit, nonne omne terrenum negotium spernat, quae se caelo fruens terrenis
gaudet exemptam?⁴⁰

La vita umana è la prigione, propriamente lo è il corpo umano. Tiene chiusa l'anima la quale sdegna tutti gli affari terrestri e gode il cielo. La constatazione

³⁴ Ibid., II, pr. 5.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., II, pr. 6.

³⁷ Ibid., II, pr. 7.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

sopraccitata sembra armonizzare la visione escatologica biblica riguardante l'eternità e l'immortalità dell'anima umana.

L'avversione della Fortuna ha anche i suoi lati buoni. Solo l'insuccesso ci apre gli occhi, mostrando quali amici sono quelli veri e quali soltanto fingono l'amicizia:

An hoc inter minima aestimandum putas, quod amicorum tibi fidelium mentes haec aspera, haec horribilis fortuna detexit, haec tibi certos sodalium vultus ambiguosque secrevit, discedens suos abstulit, tuos reliquit? Quanti hoc integer et, ut videbaris tibi, fortunatus emissus? Nunc amissas opes querere: quod pretiosissimum divitiarum genus est, amicos invenisti⁴¹.

Alle sostanziali conclusioni è arrivata Christine Mohrmann nell'introduzione alla traduzione italiana di *Consolatio Philosophiae*⁴². Alcuni critici cercano invano di trovare gli elementi puramente pagani nella parte dedicata alla Fortuna, anzitutto nel libro secondo e terzo della *Consolatio*. Sono del tutto d'accordo con Mohrmann, che è una prova completamente mancata. La lettura attenta a quella diatriba consacrata alla fortuna fa arrivare alla mozione che la Fortuna di Boezio non è presentata come un forza divina. Conformemente all'opinione di Sant'Agostino, la Fortuna non è una dea, ma la coincidenza casuale riguardante il nostro corpo oppure un bene o un male esterno. È soltanto e unicamente il destino al quale l'uomo prende parte. Ovviamente ognuno può essere la vittima del suo destino. Paradossalmente l'uomo subisce più danni quando la Fortuna gli è favorevole, invece dei momenti quando gli è maldisposta. Rende difficile e disturba intravedere e raggiungere quello che è autentico – la vera felicità. Presentando una tale tesi, la signora Filosofia parte da più o meno popolari modi di raggiungere la felicità apparente per arrivare in fine alla concezione della vera felicità. E questo essendo già il soggetto principale del terzo libro. Questa strada è la Virtù.

Secondo Christine Mohrmann nei testi dei filosofi i quali omettevano i valori religiosi, non c'è la descrizione della Fortuna parallela a quella di Boezio⁴³. La Filosofia, spiegando il modo di comportare della Fortuna, rivelando la verità riguardante la felicità è la personificazione dell'unzione. È un genere di *fictio personae*, dunque prosopopea. Anche se possiede la capacità di parlare e altre forme del comportamento umano, è dotata delle qualità impersonali, superumane, porta con se una particolare maestosità. È la figura emotiva creata dall'esagerazione della creatività mentale⁴⁴. Parla in nome di chi? Analizzando anche le fonti della felicità apparente, che sono beni materiali, il potere, gli onori, il piacere, arriveremo alla fine alle paral-

⁴¹ Ibid., II, pr. 8.

⁴² S. Boezio: *La consolazione della Filosofia*. Introd. Ch. Mohrmann. Trad. O. Dallera. Milano 2001, p. 27.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ H. Lausberg: *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł. A. Gorzkowski. Bydgoszcz 2002, p. 454.

lelle del Vangelo di Giovanni, dove il problema è stato presentato in modo analogico⁴⁵. La descrizione della Virtù lottante con la Fortuna demonica in *Consolatio Philosophiae* richiama la verità, di cui fanno testimonianza Sant'Agostino e dei Padri, che la vera virtù non si nasconde nell'innocenza, ma nel pieno sapere delle diavolerie sottili.

⁴⁵ Comp. 1 J 2, 16.

Anna Maria Kucz

Virtus domitor Fortunae

Streszczenie

Różne są sposoby doświadczania losu i różne też są postawy człowieka wobec niego. Dokładna analiza tych postaw otworzyłaby przed nami cały gąszcz różnych problemów. W artykule *Virtus domitor Fortunae* przedstawiono jedynie kilka uwag na ten temat. Zwrócono uwagę na szczególnie stosunek starożytnych do losu i cnoty. Ich zdaniem, walka człowieka jako jednostki ze światem zewnętrznym to walka cnoty z fortuną.

Anna Maria Kucz

Virtus domitor Fortunae

Summary

People have developed various attitudes towards fate and various ways of experiencing it. A detailed analysis of these attitudes would reveal a great many problems connected with this issue. The author of *Virtus domitor Fortunae* contents herself with a few comments on the subject. She pays attention to the ancients' attitude towards fate and virtue. According to the ancients, the struggle of an individual with the outer world is the struggle of virtue against fortune.